نفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام
مستعد لقبولها ولذلك يبقى موجوده بعد انعدام ما يظن انه
علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونه
موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر
الفصول المشتمل على اثبات العقول هداية وتحصيل قد بان لك
ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا
فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة
من الجواهر الغير الجسمانية معلوله وقد علمت ايضا ان الاجسام
السماوية معلوله لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة
وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدء لاثنين معا
الا بتوسيط احدهما ولا مبدء للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون
المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان
يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقلية ش قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود
جواهر مجرده عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد
وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع
فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه
فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب
الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد

السماويات

٢٠٢

السماويات الى علل غير جسمانية من امتناع كون الواجب تعالى
مبدأ الا الواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا
او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر
والثانى ان باقى هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل
هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس
يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوى عن آخرها
لان لكل جسم سماوى مبدءا عقليا اذ ليس الجرم السماوى بتوسط
جرم سماوى فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدى فى الوجود
مع استمرار ما فى الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة
فى استفادة الوجود مع نزول السماويات هذا الفصل يشتمل على
ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة
الصادرة عن المبدء الاول مع صدور السماويات بقيت الباقية منها
غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن
العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم
ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها فى علية الافلاك المتوالية
ولا بمساوات العقول الافلاك فى العدد بل جزم بكونها مستمرة مع
الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما

وان كانت السماويات فبتدبير بعض
لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات
ان انقطعت

علاذلك مما لايصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك الان اعتراض
الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مالم يجزم هو به سخيف زيادة تخيل
فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدء الاول فبدء بالاشارة
الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي
معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية
مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم
سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول
بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
نقيض اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون
الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر
وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد
فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة
لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
غير مترتبة ولذلك حكم الشيخ بصدور اعراض كثيرة من مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها

المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم
ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدء الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات
مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن
ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه
امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال
وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا
مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب
معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج
وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء
صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ج وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها
في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فرق واحد صار ما

فيكون

آخر

ج وحده شيء وبتوسطه ص

في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن
ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبداء واحد واذا ثبت هذا
فنقول اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة
للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا
هوية ما فاذن هٰهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول
وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو
المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء
الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون
الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى
ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها
واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب
بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى
المبدء الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود
بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول
وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع
الاول لزم ان يكون للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان عاقلا
ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبداء واحد منها في اولى المراتب
هو الوجود وثلثه في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته

للاول

٢٠٢

للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده
من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتاخران عن
الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها
عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول
يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه
الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما
حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات
يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة
والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث
كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدء يشتركان في انهما حاله المستفاد
من مبدءه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في
العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة
يمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدائه وهما المرادان من قول من
ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قول
الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك
الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول
جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول
الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين

فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ
عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل
الاول قوله ولا حيثية اختلاف هناك الا ما كان لكل شيء منها انه
بذاته امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل
الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول
لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة
ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا
والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها قوله فيكون بما له
من عقل الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبداء لشيء
اشارة الى امرين احدهما ما نفيض من الاول على معلوله والثاني ما
يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبداء
ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه
وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدءا لعقل اخر قوله
وبما له من ذاته مبداء لشيء اخر اشارة الى حالته في ذاته المشتملة
على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبداء للفلك قوله ولانه.
معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات اشارة الى
امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا
الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء

لا غير

واحد

واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب
اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما
ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب
تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون
الامر الصورى منه مبدأً للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة
مبدء للكائن المناسب للمادة اى ينبغى ان يستند عليته للعقل الذى
تحته الى حالته التى له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذى تحته
الى حالته التى له فى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض عليه
من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم
صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدأ عنه
لجوهر عقلى وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى ثم اشار بقوله ويجوز
ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة
جسميتين الى تفصيل حالته فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى
التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول
صار مبدأ لهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى
صار مبدء لصورته التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون
الماهية والامكان عدميين فى ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة
عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة
على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة

متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط
الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدء في الترتيب كان للصورة
تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه
لان اكثر الفضلا الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في
هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء
والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل الرابطة
شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذه تشبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا
الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط
وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن
والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا
الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل و
فلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الجهة
غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا

العقل

٢٠٦

لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدء
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل
عقله الاول الي الموجب لوجوده مبدء لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب
آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان
وعقله لنفسه مبدأ من لغلك فعلي ما ذكره ولا مناقضة بينهما
كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على
قصود بل لعمري قد كفى الشيخ بحجته في موضع خرست السن
الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة
من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا
الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة
متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر
من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة
الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها
امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظن بل هي مما يقع على ما
يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما في الوجود ثم قال المعلول
الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا فكان الاول علة
لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر

الموجودة

الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول
يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير
الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء
في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء
واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها
داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك
الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا
ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هذا
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد
الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه
يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول
الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه
الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام
ولو وقفنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي
حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة
والجواب ان السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو
جعلت مبدء الثبوت الغير كان دورا ثم قال الشيخ لم ينكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن الصوري والاشبه بالمادة

مبدا

٢٠٧

مبدء للكائن المناسب للمادة دليلا والذى عوّل عليه فى سائر كتبه
ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفا
واذا رايت الرجل العلمى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه
خلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى
هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسبّبان احدهما اتم وجودا من
الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب
الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون
اتم وجودا من علته وهذا موضع علمى وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ
فى هذا الموضع والافضل يتبع الافضل جهات كثيرة ثم حكم لاجل
ذلك بان الجوهر المفارق العقلى البرى من الامكان لا يتبع حال علته
فى ... ى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس
الى مبداها اعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادى
يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج فى بيان كيفية صدور
الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايض بذلك وكيف
وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور
كما ذكره فى كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات
الفاضل الشارح يخل بها امر ... وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف
لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف

الذی فی ذات کل عقل یوجب وجود مختلف ویتسلسل الی غیر نهایة
فانك تعلم ان الموجب لاینعکس کلیا تقریر هذا الوهم ان یقال اذا کانت
الحیثیات المذکورة الموجوده فی العقل سببا لوجود عقل و فلك
معا تحت ذلك العقل وکل عقل مشتمل علی مثل تلك الحیثیات فاذن
یجب ان یکون تحت کل عقل عقل و فلك لا الی نهایة والتنبیه علی
فساده بان یقال انا قلنا ان کل عقل و فلك یصدر ان معا عن عقل
فذلك العقل یشتمل علی کثرة ولا یلزم من ذلك ان کل عقل یشتمل
علی کل کثرة فقد یصدر عنه عقل و فلك معا فان الموجب لاینعکس
کلیا والعلة فی ذلك ان العقول لیست متفقة الانواع حتی یکون
متفقة المقتضات تذکیر فالاول یبدع جوهرا عقلیا هو بالحقیقة
مبدع وبتوسطه جوهرا عقلیا وجرما سماویا وکذلك من ذلك
الجوهر العقلی حتی یتم الاجرام السماویة وینتهی الی جوهر عقلی لا یلزم
عنه جرم سماوی لما کان الابداع ایجاد شیء بلا توسط آلة او مادة
او زمان او غیر ذلك وکان العقل الاول هو الذی اوجده الاول
تعالی من غیر توسط شیء آخر ولا شرط وجودی ولا عدمی کان
المبدع بالحقیقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشیخ وبتوسطه
جوهرا عقلیا وجرما سماویا لیس حکما بان المتوسط بین الاول
وبین اول الاجرام السماویة لیس الا عقل واحد علی سبیل الوجوب
بل علی سبیل ذلیلا والذی عول علیه فی سائر کتبه ان الاشرف یتبع

کان ص

مبدع ص

الاشرف

٢٠٦

الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفا واذا رايت الرجل العلمى
يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخالٍ الامكان والاحتمال
كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان
صدور العقل الثانى عن المبداء الاول بتوسط العقل الاول كلام
مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبداء الاول بتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص
الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى
على ما اقر به هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان
موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايض مبدعا
بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا تستند الى شىء غير عللها
القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه
وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشىء
وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد الفصول
المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور
الجميع معا اشارة فيجب ان تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن
العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السما ويتضرب من المعاونة
فيه ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور
يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها
وبداء بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل

البغدادى

الاخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول
ويعرف بالفعال فنقول لما كان الاجسام الكائنة من هذه الهيولى
قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن
ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل يجب ان يكون ما هو سببها
القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شىء
يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان
يكون للاجرام السماويه ضرب من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده وجب ان يكون
اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية
وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام
السماوية والاجرام السماوية تشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك
الطبيعة تاثير فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدا
تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة.
اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام
آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع او الجنس
لا يكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحده بل
يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كونه

الصورة

الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى تفيض عنه بمعاونة الحركات
السماوية مادة فيها رسم صورة العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان
فى ذلك العقل رسما على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ و
لا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا
يكفى وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة
ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم
امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم
الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة
الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة بل هى معينة
فى جعل ذلك الوجود بحيث تقبل التغير والحركة فى حده كما مر قوله
واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف فى هيولياتها
بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة
لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدءها اشتغل
بذكر الصورة وبيّن انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف فى
الهيولى المشتركة بحسب استحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان
يكون اذا خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم
عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذى
كان فى جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت فى تلك

هيولاتها

المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها و
المعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك
الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد
مرجحا للوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على
التهيؤ الاول العام تشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف
المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة
فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو
الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة
ومثاله الماء واذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الا...
فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها او ... اولى
منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدء لاختلافاتها الا الاجرام
السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال دقت
عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور
العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة.
فذكر ان مبدء ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل
كرة كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير
الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد
دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المتقدمين

الى هذا

الى هذا العلم يعنى الكندى ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير
فيجب ان يستدير على شيء ثابت فى حشوه فيلزم من محاكته له التسخن
حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه سقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى
يصير ارضا وما يلى النار منه يكون حارا ولكن اقل حرارة حرا من النار و
ما يلى الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة
التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد
لكن الرطب الذى يلى الارض هو ابرد والذى يلى النار هو احر فهذا
سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه
يقتضى ان يكون الوجود ولا الجسم ليس له فى نفسه احدى الصور
المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التى
هى الابعاد فقط ما لم يقترن بصور اخرى فان الابعاد يتبع فى وجودها
صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة
والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره فى
الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت
طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحارة يستحفظ
حيث الحركة والباردة يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون
الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التى يحدث بالشركة
يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن

هو الجرم الذى كان الفلك تحرك عليه اولا

او السكون

علة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها بما يهيئها الصورة جسم بسيط
فاذا استعدت نالت الصور من واهبها ويكون ذلك كله لفيض عن
جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب
الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور
منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى نعدها
وهناك بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر
العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي
هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر
من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب
فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع
وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتحلل الجسم
او اصعاده وبسبب التحلل والصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي
وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة
من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور و
النفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور
الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة
في موادها وموادغيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا
للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس

هو تلك

هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست بمنبعثة عن السماوية
انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي
تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين الشيئين يحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها
وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية و
الحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس النباتية عليها من
العقل الفعال كما مر تصويره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة تقف
ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات
البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها ها م
على سبيل الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك
سبيل تحقيقه من طريق البرهان يشير الى ان آخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا
هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا عينا
في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر
لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته
متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمالات من فاضلات الجواهر
العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام
التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع
الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح شكوكا منها ان الاستعدادات

المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية
فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماوات
صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال
وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في
ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها
ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى
الاجسام تستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت
تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم
لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا
ذلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا
الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد
عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة
عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل
الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يكن
اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم
اذ لا فرق عندهم بين المبداء الاول وبين العقول المجردة في نفي
الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط

والجواب

والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تحصى عن فاعل واحد
انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن
ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك
الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة
الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل
هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول
تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما
يقرب من المبدء الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي
اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة
ويستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما عندهم ممتنعان وهذا
الشك مكرر وقد تقدم جوابه النمط السابع في التجريد يريد
ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها
عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات
في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب
جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه
التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في
الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي
منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وسمه بالتجريد لتجرد

موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه تامل كيف
ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الى
الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة
والعقل المستفاد لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبداء الوجود ومعاده
فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبداء ابتداء منه وذا معاد
عاد اليه ومراتب البدو وبعد المبداء الاول هي مرتبة العقول من
العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة
من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة
الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها انتهى مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه
الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة
بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على
(وهي الناطقة)
صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول

لو علم ان العود عبارة [illegible] عن الرجوع من [illegible]
ذلك الطريق [illegible] حتى ينتهى الى ما ابتدا
[illegible] ههنا ليس كذلك لان المبداء الاول العقل
[illegible] العقل المستفاد [illegible]
من [illegible] الطريق بانها سلوك من الكمال الى النقصان
[illegible] الكمال

في المرتبة

١٢١٣

في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد

الوجود الى المبدء الذى ابتداء منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط — الاول ح

عنها وظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب

على التكافي منتهية من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها — ان اعتبر التنازل في الصنف

بالقوة فهى في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة

وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور — النفوس ح

العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالت — المعلولة ح

الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها

بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت — مفيدة الوجود

النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد

تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن

المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها

الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد

الموت لذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم

انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هو موضوع ما للصور العقلية — معقولة ح

الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع

انطباعها في الجسم وبقوله بل انما ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها — هي ح

في الجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة

اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا

ان يكون ح

لما وضعه بعد لفظ لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة
فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات
البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم
ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في الفصل
الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم
حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة
انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن
عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى شيء مما
من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل بقوله
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا
بآلتها ولو عقلت بالآلة لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويجب
يعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن
ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو
والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا
يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي

بفعل الكليات

والعبرة

لا ينتج

٢١٢

لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله
عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه فاما اذا   وجده
فقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه البتصرة   وقد قد
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم
يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان
البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة
بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر
امامه انما تكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما
كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته
بذاته وما عداه يفيد استبصاره لغيره فقوله اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي
ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة
من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند
فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله
لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان
كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في
ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات

البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة
في هذا الفصل وهي استثنائيه متصلة مقدمها قوله ولو عقلت
بالالات وتاليها منفصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للالات كلال
الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالالات البدنية
لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك
واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما نعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات
البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية
قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات
كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال
مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره
على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا
منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين
الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق
بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس و
التحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض
التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض
للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات

ولا تكل

ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط
وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ
يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها
وهذا الاستثناء ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات
بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في
تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا الاستثناء
لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء
في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة
معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا
معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف
الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ
يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء
القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد و
الانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع
العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة

لحقيقة النفوس لعله باد ولا تامل

هذا الجواب مع انه كلام على المستند لا تم الا
اذا اورد السوال على الدليل على اثبات ما النفس
لا على اثبات كمالاتها الثابتة

الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان
حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة
والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد و
لا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة
للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات ازديادها وتنقص
بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة بل
فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت
مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلف
الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل فى
الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان
الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية فى هذا الكتاب على ما ذكر فى ساير كتبه يعنى انها يكون
مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات
العلمية يكون هكذا لا على ما يستعمل فى الخطابة فانها تطلق هناك
على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى بهذا الاعتبار.
يشتمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينات زيادة
تبصر تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل
لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرايحة الضعيفة

اثر

٢١٦

اثر القوية يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اى في اثره وهذه
حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصًا الافاعيل القوية
الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة و
القياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل
لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر
الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات
تلك القوى عنها فيكون لتلك الطبايع مقسور عليها مقاومة لتلك
القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعًا
وربما يبلغ الوهن والكلال حدا يعجز عنده القوة عن فعلها اوسط
كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى
قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف
هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقديره ان يقال
القوة العاقلة قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما
تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقل وان كان
تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة
جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال

قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف ولم يقل دائماً لان العاقلة اذا كان
تعقلها المعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل
لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكون الافعال توهن
القوى البدنية او تبطلها دائماً ولا توهن العقلية دائماً بل
يقويها ويشحذها فضلاً عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح
بتجويز كون العاقل مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط
لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل
فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس
بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون
بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بالالة
ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى
الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها
لا الات لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست
القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي
اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واحدة هي ان كل
فاعل ليس له فعل الا بتوسط الة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان
يتوسط الة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى
هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك

ذاته

٢١٧

ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بين
وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها
ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة
جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة
الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من
امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط
تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها
ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها للايضاح فساد الحكم على
القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت
القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل
له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا
المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون
بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا
بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت
بحصولها في آلته هذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور
الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي
موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر
بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا
تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص

المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب
اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي
وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين
من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد
وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع والسادس واذا تقدم
هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة
التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات و
اللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو
ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ
ابطل هذا القسم بيانا لملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما
تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى
التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين
فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل
لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها
القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم
لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي
كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها
من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة

الثانية

الوجود للانسان من حيث هو طبيعة اخرى ... وهو كتغاير الانسان ...

... الاول ... الادراك ... الموافق ...

٤١٦

الثانية قوله ولان حضور ما يتجدد فهو غير الصورة التي لم تزل في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الالة المتجدد عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض بعينها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض بعينها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعلقة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها في جميع الاوقات قوله فاما ان تكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما ولا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام المقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المط والفاضل الشارح

ما عيانهام
ما عيانهام

المتعقلة م

اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فی هذا الموضع فمنها قوله
على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساوٍ للسماء الموجودة
فی الخارج فی تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض
فی تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما
فی كونهما عرضين حالين فی المحل محسوسين اتم من المناسبة بين
المعقول من السماء الذی هو عرض غير محسوس حال فی محل
كذلك وبين السماء الموجودة التی هی جوهر محسوس موجود
فی الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشیء
هی ما يحصل فی العقل من ذلك الشیء نفسه دون عوارضه الخارجة
عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو فان الجواب
عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول
من السماء ليس مساوٍ للسماء الموجودة فی الخارج هو ان السماء
المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد
كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك
بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء
ليس مساوٍ للسماء الموجودة فی تمام الماهية كما قال هذا الفاضل
كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساوٍ للسماء الموجودة
فی تمام المعقولية ای ليس مساوٍ لها حال كونها معقولة وهذا

هذيان

٢١٩

هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء
الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض
فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير
صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما
عرضا فى محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا فى محل
فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض
وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين
الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها
نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء
المعقولة اذا اخذت من حيث هى عرض قايم بنفس ما لم يكن ماهية
للسماء انما يكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت فى العقل
مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها
بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محلها
لان احديهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد
ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة
فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل جسمانى
فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من
غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست بجسمانية
ولو كانت محلا لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق

فاعل

بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة و في محلها معا و
الاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما
على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر
غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول
صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد
يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود
ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل
هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها
متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه
الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او
غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه
بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس
لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء
المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع و
النفس مدركة للصنف الاول الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير
تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
مثاله ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها

ان تكون

دائما كما كانت مدركة
لذاتها دائما وليست بمدركة
للصنف الثاني م

عاد

٧٢٠

قوله فاعلم منه هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته

عاد الى اكمال الكلام في بقايها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل من الجواهران
اسم نتيجة المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من
شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه في ص
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط
غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول
عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس
اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل
البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن
الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون
مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا
اي ان لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل
لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة
من الجسم [illegible] باطل على التقديرين فالبسيط غير الحال اعني فيكون النفس ذلك البسيط
الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها

وحدوثها هي لموضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب • هذا جواب عن سوال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقيه ممكنة الفساد
مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها
انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لانها في بساطتها
في ذواتها واما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي
بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن هذه في نفسها قابلة للفساد
بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما
ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال
في غيره مما يقبل الفساد فان البقا وقوة الفساد لا يجتمعان في
البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان يفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل
الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها
واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة
مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي هاهنا هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وحينئذ
يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب
ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول
محال لان ذا الوضع ذات قوام بانفرادها ولم يكن فان كانت كانت
عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها

امثاله
نسخة

لا يمكن ... ان لا وضع له والثاني لا يخلو اما
ان يمكن مع كونها غير ذات وضع

هذا

۴۳۱

هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير
فی اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها
عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها عليها[illegible] وقد فرغنا من
ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فی اقامتها كانت باقية بما
يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المط ثم ان الصور المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع
علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك
كما تقرر فی الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهی
مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد
كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك
يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان
المادة والصورة تقعان على ما ذكر وعلى جزءي الجسم بالتشابه
والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال
الفساد والحدوث متساويان فی احتياجهما الى امكان يسبقهما
والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى
امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان
الفساد [illegible] وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى المحل
هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز
ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط

ثم قال لان النفوس [illegible] معقولة مجردة [illegible]
فتكون عاقلة لكما[illegible] لانا نقول النفس تحت
مقولة الجوهر فتكون مركبة من [illegible] وصورة [illegible]
مادتها عقلا وعاقلا ومعقولا فيلزم مساواة مادة
الشیء لكله وهو محال

عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود
ماهو مباين القوام له اولامكان فساده غير معقول فان معنى
كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد
فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس
بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجوده قبل حدوث
النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه
وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع
ماهو مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده
وتهيؤه ذلك مبدا للصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه
كان ذلك المبدء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان
البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبداء من حيث هو ذات مباين عنه فان البدن مع هيئة
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدء
صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها

اذا

اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط فی حدوثه کالبیت فانه
یبقی بعد موت البناء الذی کان شرطاً فی حدوثه فان قیل لم
اوجب استیجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلک
الصورة فساد مبدائه ذلک وما الفرق بین الامرین قلنا لانها
یقتضی حدوث معلول ما فانما یقتضی وجود جمیع علل ذلک
المعلول بشرائطها وما یقتضی فساد معلول لا یقتضی فساد
العلل بل یکفیه فساد شرط ما ولو کان عدمیا وهم وتنبیه ان
قوما من المتصدرین یقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلیة صار هو هی فلیفرض الجوهر العاقل عقل آ
فکان هو علی قولهم بعینه المعقول من آ فهل هو حینئذ کما کان
عند ما لم یعقل آ او بطل منه ذلک فان کان کما کان فسواء عقل
آ او لم یعقلها وان کان بطل منه ذلک ابطل علی انه حال له او علی
انه ذاته فان کان علی انه حال له والذات باقیة فهو کسائر الاستحالات
لیس علی ما یقولون وان کان علی انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شیء آخر لیس انه صار هو شیئاً آخر علی انک اذا تاملت هذا
ایضا علمت انه یقتضی هیولا مشترکة ویجدد مرکب لا بسیط
لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المکتسبة بذاتها التی هی کمالاتها الذاتیة اراد ان یبین کیفیة
اتصافها بتلک الکمالات فبدا بابطال مذهب فاسد فی ذلک کان

ولم یوجب استیجابه لفساد تلک الصورة

هو الصورة المقارنة

موجودة

ولا استواء بینهما لکان الوجود والعدم سیان

له

مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد
العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم
ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين تقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على
ذلك هو ما ... في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد في فصل مترجم
بان ذات واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
ذلك الكتاب تقرير المذهبهم في المبداء والمعاد حسب ما اشترطه
في صدره تضعيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض
الجوهر العاقل عقل ا الى آخره وهو ظاهر زيادة تنبيه وايضا اذا
عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره
معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل آ صار آ فاذا عقل
ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل
عند ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع
ذلك ب كان مع القول به اتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع
المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احاله
واشد شناعة مما ذكره اولا وهم اخر وتنبيه وهو كانوا ايضا قد يقولون
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها
بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال ...

المستفاد

المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل
المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال يتجزيا قد يتصل
منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس
كاملة واصلة الى الكل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة هذا
الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما يتحد
بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل
الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل
الفعال الذى فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع
المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند
تعقلها معقولا واحدا اى معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال
لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال
الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم
انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة
فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة
ولهذا اورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم
رجل تعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى
عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم

لا يعلمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زماننا رجل
وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشفار دي
التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان
هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القايل ان شيا
ما يصير شيا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على
سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه
كان شيا واحدا فصار شيا آخر قول شعري غير معقول لما فرغ
من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي
وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فنفس الاتحاد اولا اذ كان معناه
هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيا آخر وبين ان هذا
القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيا آخر بطريق
الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء وما ينضاف
اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء و
الاسود ابيض اما بالقوة او بالفعل او بطريق التركيب وهو ان
ينضاف شيء آخر الى الشيء الصاير فتركب المصير اياه عنهما
كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد
هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو ان كان
شيا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري
غيره

غير معقول وانما انسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله تظنه
عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده
قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان
متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث
المعدوم ٢ ان كان المعرض ثانيا ومصيرا اياه وان كان معدومين فلم
يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على
ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا
المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل
بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما
ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما
القسم ٢ موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل من
الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم
الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو
الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ
ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير
موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم

قبل وحدث شیء آخر او لم یحدث ای فقد بطل علی تقدیر کون
المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شیء آخر او لم
یحدث ان کان بالعرض ثانیا ومصیرا ایاه بفتح الهمزة فی ان وهی
ان المصدریة الکاینة مع لفظة کان فاعلا لکلمة بطل ای فقد
بطل کون الاول بالعرض ثانیا ومصیرا ایاه وذلک لان معنی الاتحاد
هو کون الاول الصایر بعینه ثانیا مصیرا ایاه فعلی تقدیر عدمه
لا یکون هو هذا والفاضل الشارح لما تحیر فی تطبیق هذه العبارة
علی المعنی نسبها الی الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله
بقوله وان کانا معدومین فلم یصر احدهما الاخر ثم ذکر احد ضربی
مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الی الضرب الاخر
اعنی الترکیب بقوله وما یجری هذا المجری تذنیب فیظهر لک
من هذا ان کل ما یعقل فانه ذات موجودة یتقرر فیها الجلایا العقلیة
تقرر شیء فی شیء آخر لما ابطل المذهب المذکور صرح بکیفیة اتصاف
الجوهر العاقل بکمالاته فان ذلک هو الغرض من هذه الفصول
علی ما ذکرنا فذکر انه یکون علی سبیل تقرر شیء فی شیء آخر والجلیة
فی اللغة هو الخبر الیقین وانما عبر عن المعقولات بالجلایا لانها
الصور المطابقة لذوات تلک الصور بالیقین تنبیه الصورة
العقلیة قد یجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجیة مثلا
کما نستفید صورة السماء من السماء وقد یجوز ان تسبق الصورة

٢٥

اولا الى القوة العاقلة ثم تصيرها وجودا من خارج مثل ما تعقل شكلا
ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الذي لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر
العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من
المبادي العالية على اي نحو من انحاء يعقل المعقولات فقسم
المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي
صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك
وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى
علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله
عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من
سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها
بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر
العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان
يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل
انفعالي ولشيء لم يوجد بعد في الاعيان كل تعقل فعلي اما ان
يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل

العظيم
التعقل
اعني
اما بالذات او بالزمان

بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء
خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسل
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة
ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول
الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من
غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل
من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها
ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارج
كما مر في النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده
ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازلة
من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار
الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا
لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني
المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة
يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التي منها معلولاتها الواجبة لوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي
بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة ... المعلولية النازلة

المعلولية ٣

من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك
الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب
اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج
عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى اشارة
ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء
مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق
الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي
هي نقش ورشم عن طابع عقلي متبددة المبادي والمناسب
للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما
للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه
بكل واحد من الاعتبارات اما الاختلاف بحسب ماهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما الاختلاف
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه
منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود
واما الاختلاف بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد
عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم
من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها لم يكن العلم التام بالمعلول علما

ادراك الشيء ذاته اشد الادراكات والاول
بذاته افضل الاشياء [illegible]

تاما بعلة فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة انما يقتضي علة ما الوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ماسواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يدرك ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورشم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعدادها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد ... ايضا من

جميع

جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا يتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء
فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة
لا تثلم الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية
ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا يتحد بالعاقل
ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في الجوهر العاقل
وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور
متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول
الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه
ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة
لزم تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقلة للكثرة لازم
معلول فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه
مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول
عن العلة و[illegible] ليست مقومة بها ولا لغيرها بل هي واحدة وتكثر

اللوازم والمعلولات لاينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت
تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لايقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لاتزول بكثرة
الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل
ظاهر ولاشك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولاسلبية على ماذكره الفاضل الشارح
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا
يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القايلون
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشاؤون القايلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لااتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها
بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة
ان لااشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه

يقول تلك الصورة المعقولة فيه ... الخارج

اشارة

اشارة حقيقة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا
يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا
يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا
بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما
ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذلك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
ان يحل فيه [illegible] ما قل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم

هذا فاقول قد علمت ان الاوّل عاقل لذاته من غير تغايرٍ بين ذاته
وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله المعلوله الاوّل فاذا حكمت بكون العلتين
اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاوّل وعقل الاوّل له شيئاً
واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاوّل
والثانى متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل ذات الاوّل تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاوّل الواجب كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها
والاوّل الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم
محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته
انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية
ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص
هذا البحث على الوجه الشافى يستدعى كلاما بسيطا لا يليق ان يورد

لانه المعلوم للعلم والقدرة واحد المعلوم والمقدور واحدا وهو الموجود الخارجى وكذا الارادة

امثاله

٤٣٩

امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار هنا على
هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه
تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وجوبه بسبب توافي
اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن
او قبل او يقع بعد بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة
بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا
ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي
وهو ان العاقل الاول يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه
في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين
محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير
وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول يعم
بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على
الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا

كما تعقل صح

وقوعه صح

وتعقلها

بعده صح

تحصل

الآن

بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية
وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية
التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في
ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت
جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما
الا حال الانسان والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي
يتعلق بحكم فلته طبيعة توجد في شخص اعناصيره تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب
انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت
تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها
العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين
كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك
علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية
واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها
وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور
التي تحدث معها او بعدها او قبلها من حيث تكون الجميع واقعة
في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد

حصل

حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود
غير مغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على
عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة
كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها
هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود الى شرح الكتاب
فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى
ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها
بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع
كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدء نوعه في تشخصه
اي منسوبة الى مبدء طبيعته النوعية موجودة في تشخص ذلك
لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي
طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك
المبدء وانما نسبها الى مبدء كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يكون معلولا للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هي
كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل يعقل لان بين كون
[illegible] كون القمر فيه من اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول
الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا

في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من
يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل
مثلا وبين كونه في اول الثور بكذا [illegible]
معين في [illegible]

ومعه

ثابتا قبل وقت الكسوف وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد
زمان الكسوف بزمان اوّل الحالين اعنى كون القمر في اوّل الحمل
واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى مجراه وليس
زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على
قسمة الصّفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور
الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك نفى
الصنف الاوّل عن الواجب الاوّل جل ذكره وتلك القسمة ان يقال
الصفة اما ان يكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافة
الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة
فى ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى ينقسم
الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة
متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاوّل من الاربعة وهو
ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل قوله ومنها
مثل ان يكون الشىء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك
الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن
صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كون قادرا
صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام

بلزهام

بحال

وحجر

بحال ما مثلا لزوماً اولياً ذاتياً ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجاره
وشجره دخولاً ثانياً فانه ليس كونه قادراً متعلقا به الاضافات المقتضية
تعلقها لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلاً في الامكان ولم يقع اضافة
القوة الى تحريكه ابداً الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط
ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك فاذن اصل كونه قادراً لا
يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف
الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء
من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير
اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً
الى المقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك
زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته
تلك فانه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وان كان قادراً
في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي
لزوماً اولياً ذاتياً والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً
ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة
به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما
الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية

المتعلق بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات
اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل
ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه
عالما بشيء ما تخص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي
لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة مستجدة لها اضافة
مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما
كان في كونه قادرا الى شيء واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف
حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء
الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي
يلزمها تلك الاضافة ايض وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافتها الى شيء من خارج التي
تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان
العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان
العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق
بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك

وذلك لتخالف العلم بعدم الشيء وبوجوده والاتقدم
... للاخر وكان العلم بوجوده حال عدمه
... كما كان العلم بعدمه حال عدمه كذلك
... بطلان التقدم ... الامام

شرح

الكلي

١٤٢

٢٣٢

الكلي البتة الا اذا استونف العلم و يجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا
آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون
الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون
الانسان حيوانا فاذن العلم بكون ذلك الانسان جسما علم مستانف
له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة
غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم
من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا
الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا للتغير
لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم
الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة
لا يوثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية
وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته
المتقررة العارية عن الاضافات ولا صفاته المتقررة المتعلقة
بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته
اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا
محاله يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن
ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي
التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعا للتغير

ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق
بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ح م

فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافات
وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست
مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة
كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة كالقدرة
على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث
يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا
التعقل فلا يحدث من تغيره تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه
تغيره في الامر المعقول فقط نكتة كونك يمينا وشمالا اضافة
محضة وكونك قادرا او عالما هو كونك في حال متقررة في نفسك
يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة
محضة اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق
بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر
تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان
يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
على الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من
اول

اضيراف

انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط
الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير
فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم
يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة و
الاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم
باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه
لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير
تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان
هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث متغيرة
لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه

الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركهما من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركهما على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بتوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً اذ هي غير متاتية لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله

ان مدرکهما

قضائه

الوجود

لتکمیل

الا بقدر

الابقديّة والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرّة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجوده فيهما مرّتين
وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء توجده الاوّل بوسط
او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلك
الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب اشارة فالعناية هو احاطة
علم الاوّل بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن
النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق
المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاوّل
الحق فعلم الاوّل بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر
وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد
ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات
كيف صدر عن الاوّل من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم انّ النظام الموجود في تلك الجزئيات
كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده
في النمط السادس لغرض هناك هو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا
كلامه ثمّ بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبداء كلامه ههنا بتقرير
المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن

ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند
ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور
شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض
مبدا الفيضان المجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل وجود الجوهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني
يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شرّ
قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا
تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق
لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا
يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها
في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات
ومصاكات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي تجتمع في
العالم الى ان يقع لها خطا عقد ضار في المعاد في الحق او فرط هيجان
غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى
المذكورة لا تغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات
عارض خطاء او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين وفي اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى
فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا
مرضي به بالعرض لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع

اي باعتبار الغلبة ليشمل الاقسام الثلثة الممكنة
التي هي غير الخير والشر المطلقين لانه اما ان يكون
غالبا او لا يكون والثاني اما ان يكون مغلوبا او مساويا

تكمل ص

مذكورة

اقل من اوقات ص

٢٣٥

ماسواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في ذلك قضايه تعالى من
المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه يجب ان يحقق ماهية
الشر قبل الخوض في المط فاقول الشر يطلق على امور عدمية من
حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل
الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي
منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار
والسحاب الذي يمنع القصار عن الفعل وكالافعال المذمومة مثل
الظلم والزنا وكالاخلاق الردية مثل الجبن والبخل وكالالام و
الغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث
هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران
يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من
تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكون شرا بالقياس الى
المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك
الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك و
كذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك

الرذائل

لافاده امر ضبطها فالشر بالذات هو فقدان ...
الثمار كمالا لائقا بها والبرد ...

الامور فى انفسها او صدورها عن عللها انما هى شرور بالقياس
الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصّل
من ذلك ان الشر فى ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وانّ الموجودات ليست
من حيث هى موجودات بشرور وانما هى شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام
فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معيّنة واما
فى انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلاً ونعود بعد تقرير هذا
المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه
ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر
والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلاً والقسم الثانى ينقسم الى ما
يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه و
الى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاوّل ما لا شر فيه
اصلاً وهو موجود فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة
كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على
ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان يكون
على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها
لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون
بالغة فى الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفرق فى اجزاء بعض المركبات

بالاحراق

٢٣٦

بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات
يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة
بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعًا
عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزا العناصر وبعض
المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي
يكون شرا محضا او يغلب الغير فيها او تساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة
يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ
اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله
ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور
شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين
بقوله واذا كان الوجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات
السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعًا
والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها الا من حيث هي حيوان
بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين
وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذلة والملكات الذميمة فان هذه
الاشيا هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزا العالم المختلفة الصور
والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا نعني عناها الا ان يكون بحيث
يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت

كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة
لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي
لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح
هذا ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع
القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا
يكون السؤال لم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من
جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور
الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر
فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر
ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم
ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال
وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة
ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال
في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا و
الجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ
الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك
الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتحقق الماهية ممتازة عن
غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي

البحث م

لأن

[illegible] الحكم على شر [illegible] الفعل مع ان الشر فيه
ليس [illegible] الا مور العدمية كتفرق اتصال بدن
المقتول [illegible] لت حيوته لان الامور الوجودية
[illegible] الى [illegible] القتل وكل الشكل قطاعا وكون
[illegible] بالا للقطع كلها خيرات فالخير هو الوجود

غاية

غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا
طريق اليه الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير اما عدم الالم يعني السلامة
واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر
من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا
تخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله
الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو سافي القول بتعليل
الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا
ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان
احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال
من ليس فيهما بالغ فيهما وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال
القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة
العاجلة البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او يسلم ان كذلك حال
النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ولها الدرجة
القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في
المعقولات الا انه جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان
ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة اهل

الكرم

والاولان م

السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة واخر كالمسقام والسقيم هو
عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة
لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه
ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلث نطقية وغضبية وشهوية وكانت
السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان
يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة و
الغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقيا لا سيما فى الآجل
وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو
ضد لليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام
الغاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك
فى القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر كوجودها والعام الغاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل
والرذالة وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال و
الصحة الغايتين او فى القبح والمرض الغايتين او فى الحالة المتوسطة
بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس
بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على

مايجيء بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمستقام والسقيم هو عرضة
الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان
منتصبا للشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة
تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد و
لا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان
ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تقاريق
الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من
الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل الاشخاص ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد و
مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع
رحمة الله وستسمع لهذا فصل بيان يريد تقرير كون الشقاوة
الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة
النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي
يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب
من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما انما يقتضيان شقاوة
منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله
ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها
للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص
ما لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن

عامرة ٢

ان السعادة

للعقاب

الناس

ان يُبَرّءَ القسم الثانى عن لحوق الشر فنكون جوابك انه لو بُرّىَ
عن ان يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الاوّل
وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه ما ليس يمكن ان
يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند
المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان
النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم
وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا
الفصل غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر
فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال
الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما
ان يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان
يكون التخويف موجوداً فى الاسباب التى تثبت فينفع فى الاكثر و
التصديق تاكيد للتخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى بالجريمه.
وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد
ولا واجباً من مختار رحيم لو لم يكن هناك الايجاب المبتلى بالقدر
ولم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت
لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو

ماده عرض من اسباب القدر ان عارض
... بعد حقيقة التخويف ٥ ٥ ٥

ويؤلم

٤٣٩

ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما اوردهمن حديث الظلم و
العدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها
ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات
الاولية فغير واجب وجوبا كليًا بل اكثره من المقدمات المشهورة
التي يجمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب
بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون
امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر
تقرير السوال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه
على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي
ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل
هناك فلم نعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب
والشيخ اجاب عنه اولا بجواب بمقتضى القواعد الحكمية وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن
الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من
العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرذيلة
الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة
التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب
الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني
وارد على بدن للمسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار

بالوعيد صح

فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذى يكون على
جهة اخرى من مبتدء له من خارج فحديث آخر اى اثباته على
الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك
ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه فى الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب
من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير
المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتى واستدل على
ذلك بان وجود التخويف فى مبادى الافعال الانسانية حسن
لنفعه فى اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم
تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان
هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا
يلتفت لغت الجزئى لاجل الكلى اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة
الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح
البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على
ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك
الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة
والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم
الطاعة وتبعيدهم عن معصية وتعذيب العاصين عدل منه

الى شيء هى المعذب ويكون خيرا بالقياس

... اذ وهو قوله تكليف العباد
والله تعالى ... حسن منه اذ فى ذلك ...

حسن

حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه
على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح
بعضها بحسب العفل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك
المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آداء محموده اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على
ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها
عيه صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا
فلانه مبنى على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب
بيحوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن
لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الآخر واما ثانيا فلانه
لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف
قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشيه قولهم بل الجواب
الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما تقضيه
القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه
الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين
لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود الا الله والجواب الذى
ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده

الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب
ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ماذكره الشيخ
وهو لاينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر معللة عنده و
اما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به
باطلا على ماذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر
عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسال
عما يفعل وعلى الثانى ان الشيخ لايريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية
فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم النمط الثامن
فى البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل
الشقاوة والمراد منهما الحال التى تكون او تحصل لذوى الخير
والكمال من جهة الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المتطلبة هى الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقة وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل
هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون
ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد

المستعلية

يعرض

يعرض مطعوم ومنكوح لطالب الرياسة في صحبة حشمه فينقبض اليد
منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك
هناك من المنكوح والطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ
بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس
فيه واثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك
فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء
الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة
المبادزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما منهم ص
يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك تصل اليه وهو ميت
فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس
ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد
ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة حمل ص
من الحيوان توثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محاميه عليه
اعظم من مخاطرتها في ذاتها حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة لذات ص
اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولكم في العقلية العطب الهلاك
واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات
ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة
بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه

الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس
ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة
نيل الحشمة والجاه يؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار
الغير على نفسه فيما يحتاج ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس
يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ما الوجد او من الاقدام على
الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يحمل الام الجوع
الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات
نضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ
بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه
على ان من سائر الحيوانات ما تشارك الانسان في ذلك فان كلب
الصيد يوثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على
لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من
من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك
الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة
فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان
قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي تذنيب فلا ينبغي
لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب

اليه

المرضعة

ولا نشرب

٢٢١

ولاننكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له
يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها الذ واطيب وانعم من
حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها
القائلون بان السعادة هى اللذة الحسية منكرون السعادة التى يثبتها
الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم
ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا و
لما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكر
فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل
بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى معها بحسب
الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية تنبيه
ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك آفة وشر
يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمى ان السعادة
بالمعنى الذى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس
الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هى ادراك و
نيل اما الادراك فقدم شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة و
الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشىء قد يكون
بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتم

كمال وخير من حيث هو كذلك
ادراك ونيل لوصول ما

بحصول مايساوى اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على
النيل لانه لايدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك
ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ
فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشىء قد يكون كمالا وخيرا
بالقياس الى شىء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به
وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته
عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا اعنى المقيسين
الى الغير هما حصول شىء لما من شانه ان يكون ذلك الشىء له اى
حصول شىء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك
الشىء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة ما
من القوة لذلك الشىء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه
مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر
الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو
كذلك لان الشىء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة منها
والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو منها كمال وخير فهذه ماهية
اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من
ملائم مقسره بالنفصال والشر بما هو غير موثر فقط

قوله

قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل
الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح
تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى
قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم
وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في
الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون
وسيلة اليها او الكمال ايضا ان فسر بحصول شيء لشيء من
شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذايل كمالات قال و
التحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد الاجوبة لهذه
الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين
عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف
الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير
هو مثل المطعم الملايم والملمس الملايم والذي هو عند الغضب
خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة

على ما هو المشهور رجع المؤلف الى ... اللذة هي ادراك اللذة ...

... العقل ...

... الكمال ...

مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي
لا تعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى
الثلث التى تتعلق الافعال الارادية بها اعنى الشهوة والغضب
والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة
وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه
بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه
بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد الخيرات التى يكون للعقل مشاركة سائر
القوى وهى التى يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس
الى شىء ما فهو الكمال الذى يختص به وينحو باستعداده الاول
اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شىء هو
الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشىء باستعداده الاول و
الشىء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشىء موثرا
بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه
موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففايدته ان الشىء قد
يكون له استعدادان احدهما بطرء على الاخر ولا يكون الشىء الذى
ينحو ذلك الشىء باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته
بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان

فانه

٢٢٢

فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء
الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس
الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب
فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما
الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما
مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيرى و
بادراك له من حيث كذلك لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل
هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى
والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى
عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا
يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها
ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية معا
فصة غير خفى التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال
وصب الشىء اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثؤوب
الرجوع الى الشىء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة و
الغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة
والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم

على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس
هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان حدا تنبيه
واللذيذ قد يصل فيكره ككراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهى
اشتهاء شايقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك
الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب
اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا
الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال
الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم
يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة
الحلو بسبب كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم و
تنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع
غناء ما سلف عنه اذا لطف لفهم ذدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا
من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما
فارغا امكن ان لا تشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة
اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتاخر
ماهو الان يكرهه عاف الطعام اى كرهه والعرض من هذا الفصل

ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة
عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ
بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة
والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة
الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا
تتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على
حال الالم ايضاً فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم
الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع
المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح
ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يكن المعنى المسمى بالمقاساة كان في
الجواز ان لا يقع عنه بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة
عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند
الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان
يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك
لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء
الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون

ولا مضادة للمدرك بكون المدرك فارغا عن الشاغل بما كما هو المضاد وان على
يقع ص
اي كايجاب الاحساس بها فان العلم بوجود اللذة لا يوجب الشوق الى اللذة كما ان الاحساس باللذة يوجب الشوق اليها وكذا العلم بوجود
مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون ص

النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا
ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا
في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم
اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو
بالقياس اليه خير ثم لا نشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة
فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة
وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف
النفس بكيفية غلبة او كيفية تاذي يحصل في المغضوب عليه وكمال
الجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال
منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا
عن الشوب مبتديا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا
لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى
الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي
لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد و
الاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك

٤٩٦

والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية
الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
يريد اثبات اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان
البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة
ادراك كمال خيرى يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد
لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس
الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة
متفاوتة على ما نقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو
كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة
خارجية هى شىء حلو او كانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارج فان
كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحلام
التذاذه بالوقاع حالة التيقظ وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة ومنها
ما تعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور
غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى
الباطنة كتكيف الوهم بصورة شىء يرجوه او بصورة شىء يتذكره
فيذكره وكذلك فى سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها متفاوتة تتبعها اللذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو
ان يتمثل فيه ما يتعقل من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل
الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته

المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام
على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا
مستفادا على الاطلاق ولا شك فى ان هذا الكمال خير بالقياس اليه
وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك
وهذه هى اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية و
الحيوانية من حيث الكمية والكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر
كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته الملتفتة
بعوارضها كما هى والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام
التى تخصه فاذن الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى
شوب كله واما الثانى فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى
وذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة فى
اجناس قليله وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة
التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال
والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل
لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس
كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة و
الضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان

اللذيذة م

من جهة م

لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك م

كما م

ابيض

اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض
وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علي وقال ايضا انا نجد عند
الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا تدرى
ان ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم ان العاقل
يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير
لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي
تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل
قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة
العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت
ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع
عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند
حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا
الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها
ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة
توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه
المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل
حكموا بوجوده للعقل فان ناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه

قال الامام لا نسلم ان النفس لو ادركت ملايمها التذت
لانكم ما برهنتم على ان الحالة الوجدانية عند الاكل المسماة [illegible]
هي نفس الادراك ليتم مطلوبكم بل لو تمت [illegible] نفس [illegible] ادراك
باللذة لاستلزام حصر لكم حصولها والكل يصير [illegible]
عقلية والذي يحوج [illegible] البرهان فقدان النفس اللذة
مع علمها بهذه المعلومات فلو كان الادراك نفس اللذة
استحال ذلك والله ا[علم]

بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا
انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا
يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا يكون عالما بان حصول هذه العلوم لا
خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هى خير له ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم ان يكون له عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين
لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون
الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما
او منكح ما تنبيه الان اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوايقه ولم
تشتق الى كمالك المناسب او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك
لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ننبه على
حل اشكال يرد فى هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى
كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضداد تلك الكمالات لها
كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر فى حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم
التالم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها
ولحال بياننا الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات عنها
عن الالتفات الى المعقولات وما لم يقبل عليها لم تجد ذوقا منها
فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود

غير

غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها ولم يكن
متالمة بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها
انفعالات وهيات يلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة
كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالالم متمكنة كان عنها شغل
فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل
بمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار الروحانية فوق الم النار الى اللذة العقلية
الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول
التالم بها حال الحصول بسببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية
والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس
نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير
مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذيب يريد بيان مراتب الاشقيا ونقدم لذلك مقدمة وهي
ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجود امر وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما
راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذايل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة

بحسب القوتين معا فهو غير محجوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب
وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون
راسخا فهو ايضا غير محجوب لكن يدوم بها التعذب لان الجهل المركب المضاد
لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارق عنه والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا بوجه داخل بحب النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محجوب والثلثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير
الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما
لعدم رسوخها او انما لكونها هيات مستفادة من الافعال والامزجة
فيزول بزوالها لكنها يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطوء ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب
الاختلافين تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتاذى بها نفس
شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله
بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما
المع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء
اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم
سواء دام تعذبهم به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون
بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها

لانها

٩٢٩

لانها لم تعرفها اصلاً فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى
والتى لها شوق اليها فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالا
ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخلوا اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت
جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية
او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مع اليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه او لم يشتغل بشىء من العلوم لكنها تكاسلت فى اقتناء
الكمال فصادته مهملة اياه فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الذين
يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال لغاية عنهم وانما حصل
ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين
يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم
الشيخ بالبله والابله فى اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة
الاهتمام يقال عيش ابله اى قليل الغموم وهولاء لا يتعذبون لانهم
غير عارفين لكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح
بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة
ايضا عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور
بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب
ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها

انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك وفقط فصادت مع ذلك ذوات
نيل وتم بذلك التذاذها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت
انها كمال ووجبت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت
ما وجدته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما وجبت الوصول اليه لا
بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن
مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة
وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها
يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل
بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيات البدنية استعارة لطيفة
فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب
عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا
ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك
العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة
العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تامل الجبروت
المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا
وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شىء هذا اخبار عن وجود اللذة

الحقيقة

الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحقق من هو
ميسر له والفاظه غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي
على الفطرة ولم يغلظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي شايق لا يعرف
سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة
ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك
من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار
ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغ الغرض فهذه
حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة
النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقايد المخالفة للحق
ولم يغلظها اى لم يغلظها والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية
الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اى صلبت وغشيها
اى غطيها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى بشدة
وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة
في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال
ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال
مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه
شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا
تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون

فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا للتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون
ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى
الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان
احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد
اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس
البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان
النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل
في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقضي بنقض
هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن
اسبابها التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله
ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل
الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن ادراك وكانت مما لا يدرك
الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو
اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير
فيكون نفوسا لها وهذا القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدء والمعاد وذكر ان بعض اهل
العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو
ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن

الاشت

الاشياء البدنية امكن ان تعلقهم شوقهم الى البدن ببعض الابدان التى
من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة و
هذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها
الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس
انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك
الاجرام لامكان التخيل به ثم يخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى
وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات
الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال
ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر هو المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان يعلق النفس
به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لا
وردت لعبارته والشيخ جعل بعد ذلك ... يفيض التعلق المذكور بهم
الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين ولى فى اكثر هذه
المواضع نظر قوله فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه
فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس
المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل
فناء بكون ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما
تجده فى موضع آخر وهذا هو المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله

مواضع آخر

عدد الكائنات من الاجسام عدد المفارقات من النفوس ولا ان تكون ...

علم